



## TO, CO NIEREDUKOWALNE W CZŁOWIEKU

Potężna osobowość papieża Jana Pawła II przysłoniła niemal jego pisma filozoficzne, tym bardziej że nie była to jedyna dziedzina pisarska, jaką uprawiał Karol Wojtyła. Ponadto po wyborze na papieża jego twórczość filozoficzna stała się przedmiotem sporów co do miejsca, jakie zajmowały w niej szkoły fenomenologiczna i tomistyczna, wskutek czego powstało na jej temat sporo nieporozumień.

Wojtyła jako filozof był niezwykle zdolny, ale jego formacja posiadała duże luki, pochodzące częściowo z typowego dla wychowania w katolickich seminariach braku znajomości nowożytnej i współczesnej problematyki filozoficznej – która była *de facto* Wojtyłę bliska – i jednostronności formacji tomistycznej. Formacja tomistyczna jednak dostarczała księdzu-filozofowi nie tylko wglądu w problematykę metafizyczną, ale ponadto odpowiadała jego skłonnościom do budowania syntez przerzucających pomosty między różnymi typami myślenia, w których skłonny był on dostrzegać cząstki prawdy. Ponieważ zarazem był też człowiekiem, który cenił tradycję jako taką, tomizm był dla niego ważnym punktem odniesienia. Nie znaczy to jednak, że przyszły papież był pozbawiony odwagi filozoficznego wyboru i zdolności artykułowania własnej wizji, dla której pomocna stała się fenomenologia poznana w mieście Romana Ingardena. Będąc zawsze otwarty na drugi człon alternatywy, umiał go włączać we własną wizję, dzięki czemu wydobywał z niego czasem jego nieoczekiwane strony. Miało to jednak także stronę negatywną w postaci niespójności filozoficznej terminologii.

Wojtyła był przede wszystkim filozofem człowieka: jako ksiądz i jako filozof był głęboko zainteresowany ludzkim życiem, w którego centrum niewątpliwie stała dla niego moralność. Jej też poświęcił swą pierwszą książkę: *Miłość i odpowiedzialność*. Lecz nade wszystko interesowała go struktura ludzkiego *podmiotu* jako źródła moralnych działań. Interesowała go między innymi dlatego, że był przeświadczony, iż klasyczna filozofia, metafizyka i antropologia tomistyczna nie są w stanie opisać tej struktury. Powodem tego jest nie tylko brak techniki opisu, ale także coś o wiele ważniejszego: traktowanie człowieka jako *elementu wszechświata*. Wojtyła dał temu wyraz

w bardzo istotnym dla zrozumienia jego myśli, nieco heretyckim z punktu widzenia tradycji tomistycznej, tekście *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*<sup>1</sup>.

W tym zwięzłym artykule Wojtyła pisze wyraźnie o podstawowym grzechu tradycji arystotelesowskiej, jakim jest redukowanie człowieka do świata. Arystotelesowska definicja człowieka *Dzoon logon echon* oznacza, że człowiek jest rozumiany z perspektywy kosmologicznej, jako „zwierzę”, a więc jako *element* świata, jako obiektywny *przedmiot* z wnętrza metafizycznej syntezy hierarchicznego kosmosu. Tymczasem człowiek jest do świata *nieredukowalny* – *nie jest przedmiotem, a podmiotem*. Na czym jednak polega ta podmiotowość? Wbrew pozorom przede wszystkim nie na rozumie czy szeroko pojętej świadomości, ale także nie na woli – polega na *przeżywaniu siebie*. Wojtyła pisze:

Chodzi bowiem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcy swoich czynów, ale chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu *przeżywającego* swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość<sup>2</sup>.

Wojtyła od razu ucina możliwość oceny przeżycia jako „subiektywizmu”, do której to oceny tomizm ma niezwalczoną skłonność. Czym innym jest *przedmiotowość*, a czym innym *obiektywizm*, tak jak czym innym jest filozofia podmiotu, a czym innym subiektywizm. Właśnie postawa obiektywistyczna zmusza do, jak pisze, „zastrzymania się przy tym, co nieredukowalne w człowieku”:

*L'irreductible* oznacza bowiem także to wszystko, co niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego, swojego człowieczeństwa i swojej osoby<sup>3</sup>.

Człowiek *przeżywa* siebie, swoją podmiotowość, swoje bycie osobą. Badanie tego domaga się jednak nowej metody i jest nią *fenomenologia*, która ma obiektywizować, czyli intersubiektywnie przybliżać sferę przeżyć.

Analiza fenomenologiczna służy więc zrozumieniu transfenomenalnemu, służy zarazem ujawnieniu tego bogactwa, jakie właściwe jest bytowi ludzkiemu, w całej złożoności *compositum humanum*<sup>4</sup>.

Wraz z kategorią przeżycia Wojtyła wychodzi *de facto* z perspektywy tomistycznej i zbliża się do całej tradycji myśli współczesnej, której ojcem jest św. Augustyn: od Kartezjusza i Maine de Birana aż po Maurice’a Blondela i Michela Henry’ego. Trzeba jednakże dobrze zrozumieć, że Wojtyła omija łukiem całą problematykę transcendentalnej fenomenologii, której przedstawicielami są między innymi Edmund Husserl, Martin Heidegger czy Michel Henry. Czyni to bynajmniej nie z tomistycznej i ingardenowskiej obsesji zagrożenia idealizmem, lecz z wierności fenomenowi ludzkiego podmiotu, który w świecie spełnia przeżywane przez siebie czyny

<sup>1</sup> Drukowany pierwotnie w: „Ethos” 1988, 2–3, przedrukowany w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3, Lublin 1994, s. 434–443; także w języku angielskim w: „Analecta Husserliana” 1978, nr 7.

<sup>2</sup> Tamże, s. 439, podkr. K.T.

<sup>3</sup> Tamże, s. 440–441.

<sup>4</sup> Tamże, s. 442.

To, co nieredukowalne w człowieku

moralne, za których wejście w *rzeczywistość* – a nie tylko za intencje – odpowiada. Wojtyła jest więc od początku poza problemem warunków możliwości jawności bytów dla człowieka, ponieważ o wiele ważniejsze wydaje mu się badanie warunków możliwości podmiotowości zdolnej do rzeczywistych moralnych czynów, wychodzącej poza intencje ku realnym aktualizacjom. Jednakże interesują go nie same te, zawsze przecież konkretne, aktualizacje, lecz właśnie ich warunki możliwości po stronie podmiotu, czyli – *struktura* podmiotu działającego.

W referowaniu poglądów Wojtyły opieram się wyłącznie na pierwszych rozdziałach *Osoby i czynu*, książki trudnej, o której mówiono w Krakowie ze śmiechem, że będzie księżom zadawana za pokutę w czyścicu.

## Przedmiot analiz Wojtyły

Kardynała Wojtyłę interesuje *doświadczenie* osoby poprzez czyn moralny. Występujące tu terminy wymagają krótkiego wyjaśnienia w świetle jego myśli.

Przez doświadczenie Wojtyła rozumie przede wszystkim *obecność* dla siebie pewnego „Ja” poprzez wszystko, z czym człowiek ma do czynienia poza sobą: „Człowiek jako własne «ja» wciąż jest z sobą samym, wobec czego i doświadczenie samego siebie w jakiś sposób ciągle trwa”<sup>5</sup>. Nie jest to jednak tylko obecność „punktowa”: doświadczenie „ja” jest wypadkową wielu szczegółowych doświadczeń. Jest ono odmienne od doświadczeń innych ludzi, nawet jeśli – w zależności od stopnia zaangażowania w życie drugiego człowieka – wpływają one na to, jak widzę siebie. Jednak doświadczenie „ja”, o które chodzi Wojtył, to ta specyficzna jakość, jaką jest, dana od wewnątrz, *całość* pod tytułem „człowiek działa”. Jest to doświadczenie, w którym, jak pisze, „umysł angażuje się już w samym doświadczeniu” i ma *bezpośredni* kontakt z tym, czego doświadcza<sup>6</sup>. Lecz doświadczenie nie jest nigdy pozbawione jakiegoś rozumienia. „Fakt «człowiek działa» w swej pełnej doświadczalnej zawartości pozwala się (...) mianowicie zrozumieć jako czyn osoby”<sup>7</sup>. Jest tak dlatego, że czyn jako taki zakłada – odmiennie niż jakieś „dzianie się” – *podmiot* tego czynu. Wojtyła chodzi głównie o działania moralne, ale pozostawia etykę poza zasięgiem tematu książki, koncentrując się na samym działającym podmiocie – osobie, danym jako taki w doświadczeniu działania. Wynika z tego, że przedmiotem analiz jest dynamiczna *praxis* wraz z uwikłanym tu rozumieniem „praktycznym”, które wystarcza w życiu, lecz może się stać tematem analiz teoretycznych. Poznanie teoretyczne sięga do uwarunkowań tego rozumienia w sensie pewnej zasadniczej struktury podmiotu, która ma dwie strony: ontologiczną i świadomościową – perspektywy te w sposób naturalny się uzupełniają.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 1, Kraków 1969, s. 5.

<sup>6</sup> Tamże, s. 13, podkr. K.T.

<sup>7</sup> Tamże, s. 15.

## Warstwy świadomości w działaniu

Wojtyła od początku oddziela jednak swoje analizy od analizy *actus humanus* rozumianej w perspektywie tomistycznego rozróżnienia na „możność” i „akt”. Chodzi bowiem o ukazanie specyfiki *ludzkiego* czynu jako działania osoby, która, jak już wiemy, musi być badana przede wszystkim „od wewnątrz”, w przeżyciu, gdyż to tam odsłania się to, co dla niej najważniejsze. W tym właśnie punkcie zaczynają się analizy warstw świadomości zawartych w ludzkim czynie.

1) Czym innym jest *działanie świadome*, a czym innym *świadomość działania*. „Człowiek nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa – i owszem, że działa świadomie”<sup>8</sup>. Mielibyśmy tu zatem już do czynienia z trzema warstwami: (a) świadomości towarzyszącej samemu działaniu, (b) świadomości samego faktu swojego działania, (c) świadomości działania świadomego. Oczywiście warstwy te są dane „nietematycznie”, wewnątrz *praxis*, niemniej obecność tych warstw jest zasadnicza dla konstytucji osoby w działaniu. O ile metafizyka afirmowała świadome działania, o tyle pomijała działania *przez świadomość*. To ostatnie oznacza, że człowiek nie tylko działa świadomie, ale jest także świadomy tego świadomego działania, świadomość mu towarzyszy przed i po czynie, co powoduje, że może postrzegać swoje działanie właśnie jako *czyn*, za który ponosi odpowiedzialność<sup>9</sup>.

Ale czym jest sama świadomość? Na to zasadnicze pytanie Wojtyła odpowiada ciekawą teorią obojętności i „bezosobowości” świadomości. Świadomość jako taka jest jakby odbiciem czy odzwierciedleniem tego, co dzieje się w człowieku, ale także poza nim – są to, mówiąc językiem Kartezjusza, jego *cogitationes*. Świadomość *nie jest* poznawaniem:

(...) świadomość nie spełnia funkcji poznawczej we właściwym znaczeniu tego słowa ani też tym bardziej nie posiada własnej podmiotowości, nie jest *suppositum* ani też władzą, z której ta funkcja mogłaby się organicznie rozwinąć<sup>10</sup>.

Dlatego „świadomości właściwie obca jest intencjonalność charakterystyczna dla aktów zrozumienia”<sup>11</sup>. Co to oznacza? Oznacza to, że świadomość, co prawda, poznaje, ale pierwotnie *nie* na sposób intencjonalny. „Świadomość jest rozumieniem (...), ale jest zawsze rozumieniem już zrozumianego, oczywiście wedle stopnia i sposobu rozumienia”<sup>12</sup>. Wygląda więc na to, że rozumienie dokonuje się już wewnątrz praktycznego – w szerokim sensie – doświadczenia, które jest pierwotniejsze od teoretyzującej świadomości. A zatem „cała dynamiczna strona poznawania nie jest ani zadaniem, ani dziełem świadomości. Do niej należy tylko odzwierciedlenie. Na tym także polega świadomościowy charakter poznania”<sup>13</sup>. Sama świadomość nie jest też żadnym „substancjalnym” podmiotem aktów świadomościowych i nie ona obiekty-

<sup>8</sup> Tamże, s. 33.

<sup>9</sup> Tamże, s. 36.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 37.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

To, co nieredukowalne w człowieku

wizuje poznawczo. Raczej „w szczególny sposób «uwewnętrznia», czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym «ja» osoby”<sup>14</sup>. Inaczej mówiąc, świadomość sama z siebie jest obojętną aksjologicznie i bezosobową rejestratorką tego, co się „dzieje” na zewnątrz i wewnątrz podmiotu. Sama z siebie nie domaga się żadnego podmiotu, żadnego „ja”. Co więcej

(...) świadomość – przy swoim zespoleniu podmiotowym z tymże „ja” nie jest ku niemu zorientowana poznawczo jako ku przedmiotowi. Można nawet powiedzieć, że świadomość jest poznawczo obojętna na własne „ja” jako na przedmiot<sup>15</sup>.

2) Czym innym jest *świadomość* siebie, a czym innym *samowiedza*. Samowiedza jest pewnym rodzajem wiedzy, który, by tak rzec, nabudowuje się na świadomości, lecz nie powstaje dzięki aktom intencjonalnym świadomości. To właśnie dopiero dzięki *samowiedzy* „własne «ja» działającego podmiotu zostaje poznawczo ujęte jako przedmiot”<sup>16</sup>. W tym punkcie widać pewne zakłopotanie Wojtyły. Rozumiemy, że samowiedza jest odpowiedzialna za *znaczenia*, jakimi „ja” obdarza samo siebie. Skąd jednak te znaczenia? Nie z samej świadomości. „Samowiedza jest pod tym względem niejako wcześniejsza od świadomości – wnosi w nią przeto znaczeniową relację do własnego «ja» oraz do jego czynów”<sup>17</sup>. Wydaje się, że analizę Wojtyły trzeba tu uzupełnić o dwa pojęcia. Po pierwsze, pojęciem *obecności „ja” dla siebie*: obecność jest jakby „przedświadoma”, ale tylko dzięki niej czyn może być wobec podmiotu jakimś *świadectwem*. Po drugie, pojęciem, autorstwa Józefa Tischnera, *Ja aksjologicznego*, które organizuje świadomość trochę tak jak „troska” u Heideggera. To dzięki obecności możliwe jest odczytanie *prawdy* o sobie, ale to dzięki impulsowi aksjologicznemu „ja” może być *zainteresowane* prawdą o sobie i własną świadomością czynów, gdyż to świadomość decyduje, że *przez* nią (a nie tylko wraz z nią) „ja” urzeczywistnia się jako osoba. Wojtyła uważa zarazem, że samowiedza stanowi jakby granicę dla samoświadomości w tym sensie, iż mówi podmiotowi, jak naprawdę z nim *jest*, zabrania jej fikcji nieskończonego procesu „samozapodmiotowywania”, nieustannej kreacji siebie; dzięki niej świadomość ostatecznie „trzyma się bytu”. Powtórzmy: dzięki samowiedzy możliwa jest *prawda* o „ja” w aspekcie osoby, to znaczy o tym, jak kształtuje się „ja” poprzez swoje czyny. Samowiedza jednak jest ściśle indywidualna i nie ma nic wspólnego z filozoficznymi uogólnieniami. Co więcej, nie jest także „tematyczna” i refleksyjna, w sensie refleksji „nad” podmiotem.

## Świadomość a przeżycie

Bardzo ważnym terminem *Osoby i czynu* jest *refleksywność*. Przez ten termin Wojtyła nie ma na myśli „refleksyjności”, czyli tematyzacji tego, co nietematyczne i co ma

<sup>14</sup> Tamże, s. 38.

<sup>15</sup> Tamże, s. 39.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

<sup>17</sup> Tamże.

charakter *par excellence* przedmiotowy – w tym sensie, w jakim filozofia z konieczności uprzedmiotawia. Przez refleksywność Wojtyła wprost przeciwnie rozumie pełną subiektywizację świadomości, która dopiero dzięki temu nie tylko odzwierciedla podmiot, ale go wręcz – jako podmiot – *konstruuje*. Dlatego pojęcie to wydaje mi się wyjątkowo ważne. Wojtyła pisze:

czymś innym jest być podmiotem, czymś innym – być poznany (zobiektywizowanym) jako podmiot, również i w odzwierciedleniu świadomościowym – a czymś innym jest samo *podmiotowe przeżycie* podmiotu<sup>18</sup>.

Czysto myślowe, zarówno indywidualne, jak i filozoficzne, dotknięcie swojej podmiotowości jest wciąż jeszcze zewnętrzne; dopiero to szczególne zwrócenie ku sobie świadomości, jakie dokonuje się w przeżyciu – a *nie* w przedmiotowej tematyce – *stanowi* o podmiotowości. Wojtyła mówi tu o „odsłanianiu do wewnątrz” przez świadomość, dzięki czemu świadomość *jako przeżycie* współkonstruuje podmiot:

Świadomość (...), o ile stanowi podstawę przeżycia, o ile przeżycie to dzięki swej refleksywności konstruuje, wychodzi już z tego dystansu, wchodzi w podmiot i doświadczalnie konstruuje go wraz z każdym przeżyciem. Rzecz jasna, iż inaczej go odzwierciedla, a inaczej konstruuje: odzwierciedla zatrzymując dzięki samowiedzy jego przedmiotowe znaczenie (...), konstruuje natomiast w czystej podmiotowości przeżycia<sup>19</sup>.

Na tym dopiero polega *duchowość* człowieka, na „wewnętrzności bytowania i działania człowieka”. Odkrycie owej refleksywności jest dlatego najważniejsze, że tylko dzięki niej podmiot wewnętrznie *wie*, czy to, co się w nim dokonuje, jest zwykłym „dzianiem się”, czy też jest „działaniem”, czynem. Dopiero w tym momencie możemy mówić o moralności.

Czyn i moralność, wartości moralne, funkcjonują nie tylko przedmiotowo w znaczeniu, jakie świadomość odzwierciedla, ale funkcjonują równocześnie na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które ta świadomość bezpośrednio warunkuje<sup>20</sup>.

W tym punkcie pojawia się to, co Wojtyła nazywa możliwością „emocjonalizacji świadomości”. Ma ona ścisły związek z odczuwaniem swojej cielesności, a raczej – jak zauważa – po prostu swojego ciała, bowiem „czym innym jest przeżywać własne ciało, a czymś innym przeżywać własną cielesność”<sup>21</sup>. Człowiek przeżywa własne ciało, ale to przeżywanie nie pozostawia świadomości poza swoją orbitą; podobnie nie są poza naszą świadomością różnorodne emocje. Lecz, jak pisze: „Różnorodne uczucia emocjonalizują świadomość – to znaczy włączają się w obie jej funkcje, odzwierciedlającą i refleksywną, które niejako tracą dystans względem emocji”<sup>22</sup>. Następuje tu subtelna gra emocji i świadomości, pewnego rodzaju napięcie i walka między emocjami, szczególnie cielesnymi, a samowiedzą. Samowiedza bowiem może

<sup>18</sup> Tamże, s. 46–47, podkr. K.T.

<sup>19</sup> Tamże, s. 48.

<sup>20</sup> Tamże, s. 50.

<sup>21</sup> Tamże, s. 51.

<sup>22</sup> Tamże, s. 53.

To, co nieredukowalne w człowieku

do emocji nabrać dystansu, ale może im też ulegać. „Z powodu bądź to nadmiernej ilości, bądź siły uczuć (...), bądź też niewystarczającej sprawności samowiedzy, ta ostatnia nie jest zdolna intelektualnie ich utożsamić”<sup>23</sup>.

Wbrew pozorom emocje sięgają głębiej w naszą podmiotowość niż refleksywność, w której świadomość, choć nieprzedmiotowa, odgrywa główną rolę. W tym punkcie uzyskujemy przenikliwy wgląd w szczególny *logos* podmiotu, to znaczy w przeniknięcie swoistą, całkowicie wewnętrzną, dotykającą prawdy o sobie w relacji do świata, świadomością, która jest w tym sensie rozumna. Zakłada to jednak koncepcję rozumności znacznie szerszą i głębszą niż ta, która funkcjonuje we wszelkich „naukowych” filozofiach. Pozwala to, nawiasem mówiąc, inaczej patrzeć na określenie „wiera szukająca rozumienia”. Rozumienie filozoficzne (czy teologiczne) wiary możliwe jest tylko dlatego, że poprzedza je rozumienie w samym wnętrzu aktu wiary. Jak pisał Gabriel Marcel, czym innym jest myślenie *nad* wiarą, a czym innym myślenie *wewnątrz* wiary. Nie ma wiary bez rozumienia wiary, ale nie dochodzi ono z zewnątrz, lecz zagnieżdża się w samym sercu wiary, w jej refleksywności, umożliwiając tym sposobem rozświetlenie jej dzięki filozoficznej refleksji.

## Przeżycie faktu: „działam”

Obiektem analizy Wojtyły jest czyn, szczególnie czyn moralny. Czyn w sensie „działania” różni się od „dziania się”, przy czym to ostatnie można rozumieć albo jako „dzianie się w człowieku”, albo jako „dzianie się z człowiekiem”. Z punktu widzenia metafizyki arystotelesowskiej zarówno w działaniu, jak i w dzianiu się dokonuje się przechodzenie z „możliwości” do „aktu”, czyli ma miejsce podstawowy ontologiczny dynamizm. Lecz właśnie według tej filozofii wymieniona różnica nie ma znaczenia. Co jednak oznacza ona z punktu widzenia ludzkiej podmiotowości, czyli tego, co *przeżywane* jako podmiotowe? W tym miejscu następuje znów terminologiczne wahanie, choć ostateczna intencja wydaje się jasna.

Wojtyła pisze przede wszystkim, że w działaniu człowiek przeżywa siebie jako *sprawcę*, wewnętrznie wie o tym; dodaje nawet do tego uwagę bliską myśli Maine de Birana, że o przyczynowości jako takiej wiemy może jedynie z przeżycia własnego czynu. Z tego punktu widzenia Wojtyła rozdziela chwilowo pojęcie podmiotu od pojęcia sprawcy, przydzielając podmiotowości jako takiej raczej przeżywanie dziania się, czyli – jak pisze – „uczynnień”, niż aktywne sprawstwo. Według niego: „Człowiek przeżywa siebie jako podmiot wówczas, gdy w nim coś się dzieje. Gdy natomiast człowiek działa, wówczas przeżywa siebie jako sprawcę (...)”<sup>24</sup>. Sprawa jednak wydaje się bardziej subtelna. Istota tej różnicy polega na tym, że w działaniu człowiek jako sprawca przeżywa swoje „ja” jako poniekąd „nad” działaniem, jako *transcendentne* względem działania, podczas gdy w przeżyciu dziania się owo „ja” jest jakby „pod” nim, przeżywając je biernie. W dzianiu się podmiot ogranicza się do

<sup>23</sup> Tamże, s. 55.

<sup>24</sup> Tamże, s. 74.

rejestrowania tego, co się w nim lub z nim dzieje, tak jakby utożsamiał się chwilowo z własną świadomością. Świadomość ta jednak nie jest także w tym wypadku całkowicie „statyczna”. Albowiem zarówno w jednym, jak i drugim przypadku przejawia się właśnie *podmiotowość*, która różni ją od zwykłej świadomości. Na czym to polega? Wydaje się, że o ile świadomość jest całkowicie bezosobowym przepływem, o tyle podstawowy dynamizm, obecny nie tylko w działaniu, ale także w działaniu się, doznaniach, czymś, co możnaby określić jako „życie”, zawsze zakłada *kogoś*, kto to przeżywa. Nie ma w człowieku ontologicznego dynamizmu, który nie byłby *przeżywany* w oderwaniu od podstawowego *idem*, które odpowiada nie na pytanie „co”, ale „kto”: zawsze *ktoś* doznaje.

Tak rozumianą podmiotowość Wojtyła określa scholastycznym terminem *suppositum*, w którym rozróżnia „naturę” i „osobę”. Przez naturę – której różne sensy analizuje – filozof rozumie nie „istotę”, lecz ów podstawowy *dynamizm egzystencjalny*, który jest dopiero punktem wyjścia działań osoby. Gdy coś w człowieku się dzieje, „*«ja»* nie przeżywa sprawczości i nie jest sprawcą, ale przeżywa wewnętrzną tożsamość tego, co się dzieje ze sobą, a równocześnie zależność tego, co się dzieje, wyłącznie od siebie”. Gdyż, co prawda, „*ja*” w ścisłym sensie nie działa, to jednak gdyby ktoś chciał zaprzeczyć związkowi owych uczynników z moim „*«ja»*”, natrafiłby na bezwzględny sprzeciw doświadczenia”<sup>25</sup>. Krótko mówiąc, podmiot *przeżywa* swoją tożsamość jako pewne *idem*, a nie tylko tę tożsamość zakłada. Ponieważ jednak zarazem przeżycie to jest inne niż przeżycie sprawczości, owa tak rozumiana „*natura*” nie jest fenomenologicznie tożsama z działającą osobą – gdy tymczasem metafizyka tę tożsamość zakłada! Podmiot przeżywa zatem spójność między tym, kto działa, a jego działaniem: w swoją sprawczość, będącą budulcem osoby, integruje swoją naturę.

Zarówno natura, jak osoba wyraża dynamizm człowieka, czyli jego *potencjalności*, które wszystkie wypływają z pewnego ośrodka, pewnego „*skąd*”. Inne są jednak potencjalności natury, a inne osoby. Te pierwsze są dwojakie: wegetatywne i psychoemotywne i mają one różny stosunek do świadomości: dynamizm wegetatywny w przeciwieństwie do emotywnego nie jest przeważnie uświadamiany, natomiast fenomen bólu czy rozkoszy jest już psychiczny, a nie wegetatywny. Wynika z tego, że *przeżycie* odsyła do *życia* jako bardziej podstawowego. „Jedność dynamiczna podmiotu «człowiek» (...) jest przede wszystkim jednością życia, a wtórnie tylko i poniekąd ubocznie – jednością przeżycia”<sup>26</sup>. Wojtyła wydaje się tu wyjątkowo bliski – choć i odrębny – myśli Michela Henry’ego, dla którego tożsamość indywidualnego podmiotu zawiązuje się nie w świadomości, a w samoprzeżywaniu. W tym punkcie analizy pojawia się znaczenie podświadomości, która także wskazuje na pierwszeństwo potencjalności w stosunku do świadomości. Lecz jest to potencjalność różna zarówno od potencjalności wegetatywnej, jak i emotywnej, czyli nieświadomej i świadomej. Filozof mówi tu o pewnym „*podprzeżyciu*”, którego wagę widzi czworako. Po pierwsze: „*lepiej unaocznia w samym aspekcie wewnętrznym potencjalność podmiotu*”. Po drugie: „*pomaga w jakimś bodaj zakresie dostrzec we-*

<sup>25</sup> Tamże, s. 83–84.

<sup>26</sup> Tamże, s. 95.



To, co nieredukowalne w człowieku

wewnętrzną ciągłość i spoistość tego podmiotu, dzięki podświadomości widać bowiem owe przejścia pomiędzy tym, co w człowieku li tylko się dzieje na drodze naturalnych uczynków wegetatywnych, ewentualnie emotywnych, a tym, co człowiek świadomie przeżywa i tym, co uważa za swój czyn”. Po trzecie – i jest to najważniejsze – „podświadomość w swej ciągłej relacji ze świadomością ukazuje nam człowieka jako istotę poddaną od wewnątrz czasowi, istotę, która posiada własną wewnętrzną historię”. Wreszcie po czwarte: „podświadomość wyraziście zarysowuje hierarchię potencjalności człowieka. Jest rzeczą bardzo znamionną owo parcie w stronę świadomości, owo dążenie do uświadomienia, do świadomego przeżycia, jakie wciąga emanuje z podświadomości”<sup>27</sup>.

## Problematyka wolności

Podstawową myślą Wojtyły dotyczącą człowieka jest to, że się staje – wprawdzie istnieje, ale nie *jest*, tylko się *staje*. Lecz staje się nierównomiernie: o ile jego organizm normalnie dojrzewa, o ile jego życie ematywne rozwija się także, ale nie bez pewnego udziału świadomości, o tyle jego stawanie się jako osoby przebiega inaczej. Pojawia się tu bowiem nowa potencjalność, którą myśliciel streszcza słowami: „mogę – nie muszę”. Jest to płaszczyzna wolności, która ma realny wpływ na to, *kim* człowiek się staje, mianowicie, czy staje się dobrym czy złym; stawanie się osoby jest nieodłączne od moralności i problematyki aksjologicznej. W tym sensie waga wolności jest ontologiczna: to dzięki niej człowiek ostatecznie *jest* taki czy inny.

Miedzy owym „mogę – nie muszę”, a „chcę” pojawia się fenomenologicznie *wola*, która w powstawaniu osoby ma decydujące znaczenie. Na kanwie tego pojęcia Wojtyła formułuje swoje najbardziej znaczące pojęcia: samoposiadanie, samopanowanie, samostanowienie. Pojęcia te *nie* mają znaczenia moralnego, lecz ontologiczne, jakkolwiek w sposób oczywisty skierowane ku wartościom.

Zacznijmy od ostatniego z tych pojęć, które określa to, co wola czyni z człowiekiem: człowiek w decyzji woli – która oczywiście zakłada wolność – o sobie samym *stanowi*. Co jest jednak do tego niezbędne? Szczególna strukturalna złożoność, którą stanowi *samoposiadanie*. „Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada – i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”<sup>28</sup>. Ta strukturalna właściwość *nie* jest – powtórzmy – właściwością moralną, która strukturalną już zakłada; dlatego nie ma to nic wspólnego z „wolą posiadania”. Czegokolwiek człowiek chce i co realizuje, może to czynić jedynie na podstawie fundamentalnej „samodyspozycyjności”. Dlatego samostanowienie zakłada samoposiadanie. Lecz samoposiadanie zakłada ze swej strony samo-*panowanie*, które również nie ma konotacji moralnej – nie jest tożsame z „panowaniem nad sobą”; jest od niego bardziej podstawowe. Wszystkie te elementy stanowią zarazem o „nieodstępności” osoby: tylko człowiek sam może nad sobą panować i o sobie stanowić. Te bardzo interesujące

<sup>27</sup> Tamże, s. 99–100.

<sup>28</sup> Tamże, s. 110.

terminy wskazują na nieuchronną złożoność struktury człowieka – złożoność, która ma ponadto charakter hierarchiczny, w taki sposób, że „ja” może i musi *dysponować* swoimi potencjalnościami jako czynnik kierowniczy. Ale właśnie wolność – dopowiedzmy – powoduje, że człowiek może *nie* być na miarę swojej ontologicznej struktury: może sobie faktycznie *nie* posiadać ani nad sobą *nie* panować!

W tym punkcie pojawia się jedna z najbardziej zasadniczych myśli Wojtyły, która pozwala mieć wgląd w szczególny użytek, jaki czyni z tomizmu. Chodzi o to, że poprzez samostanowienie osoba *urzeczywistnia* siebie, to znaczy decyduje o swoim *bycie*, który jest bytem podmiotu. Lecz urzeczywistnienie to jest możliwe dlatego, że człowiek rozdwa się z kolei na podmiot i przedmiot – w szerokim tego słowa znaczeniu – swojego działania:

(...) w każdym aktualnym samostanowieniu (...) własne „ja” jest przedmiotem i to przedmiotem pierwotnym i najbliższym. Wyraża się to w samym pojęciu i słowie: samostanowienie wskazuje na to, że ktoś stanowi sam o sobie. Podmiot i przedmiot jest równocześnie i korelatywnie zawarty w tym pojęciu i słowie. Jednym i drugim jest własne „ja”<sup>29</sup>.

Jednakże przedmiotowość „ja” dla siebie samego *nie ma* charakteru intencjonalnego: to bardzo ważne stwierdzenie wydaje się ucinąć możliwość czysto intencjonalnego rozumienia nie tylko podmiotowości, ale także przedmiotowości, poszerzając je o współczynnik ontologiczny:

W samostanowieniu nie zwracamy się do własnego „ja” jako do przedmiotu, tylko aktualizujemy gotową już niejako przedmiotowość tego „ja” zawartą w wewnątrz-osobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania. (...) Kiedy chcę czeegokolwiek, wówczas równocześnie stanowią o sobie<sup>30</sup>.

Różnicę między intencjonalnym a nieintencjonalnym rozumieniem przedmiotowości można uchwycić poprzez różnicę między „chcę mi się”, a „chcę”. „Chcę mi się” różnych rzeczy, które ujmuję jako przedmioty intencjonalne; ale tylko gdy chcę i działam „obiektywizuję się” w tym chceniu w sposób ontologiczny. Ale w jaki sposób?

Wydaje mi się, że w tym miejscu analizy Wojtyły osiągają swoją największą subtelność, a zarazem największe wahania językowe. Zawierają się w tym dwa momenty.

1) Wojtyła pisze, że w każdym efektywnym „chcę”, które jest decyzją, a nie tylko skłonnością, osoba się „uzewnętrznia” – choćby nawet to uzewnętrznienie pozostawało niewidzialne. To bardzo ważne spostrzeżenie przekreśla bezwzględność dychotomii wewnętrzne–zewnętrzne: może być „uzewnętrznienie”, które nie ma nic wspólnego z widzialnością, a więc i z przestrzennością. W decyzji podmiot niejako „wychodzi z siebie” i uzewnętrznia się, odnosząc się wolą do pewnych wartości; *stanowi* w ten sposób o swojej *ontologicznej*, to znaczy nie tylko przeżyciowej, jakości, *urzeczywistnia* ją.

2) Decyzja ta jednak (a tym bardziej jej wykonanie) pogłębia jakość *podmiotu* jako takiego. W ten sposób dokonuje się jednocześnie uwewnętrznienie, czyli upodmioto-

<sup>29</sup> Tamże, s. 113.

<sup>30</sup> Tamże.

wienie, w którym wszakże przeżywanie nie stanowi tym razem *dominanty*, lecz podporządkowuje się działaniu i towarzyszy odniesieniu do motywów i celów decyzji.

Dla Wojtyły dopiero w tym momencie odsłania się właściwy sens wolności. Wolność nie jest dla niego niezależnością jako taką, myśleniem jako takim czy uwalnianiem bytów ku ich istocie. Wolność to samostanowienie, to znaczy *zależność od własnego „ja”*. Inaczej mówiąc, dla wolności zasadniczy jest jej punkt wyjścia, którego nie mają zwierzęta; zwierzęta posługują się instynktem, który ma znamiona konieczności. Tylko w „ja” konieczność przekształca się w wolność, ale wyłącznie dlatego, że wolność jest sposobem, w jaki „ja”, decydując się, decyduje tak czy inaczej o *samym sobie*. Oznacza to, że wolność jest sposobem, w jaki „ja” coś w sobie i poza sobą *zmienia*, dokonując gestu ontologicznego. „Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”<sup>31</sup>.

Zależność od siebie jest z tego właśnie powodu niezależnością od zewnętrznych przedmiotów. Formuła „mogę – nie muszę” oznacza, że nic nie może mnie przymusić do świadomej decyzji na rzecz czegoś. Podmiot może nałożyć *epoche* nawet na najwyższe wartości jako obiekty chcenia, odsuwając ich aksjologiczny nacisk. Zarazem jednak wolność nie przejawia się jedynie w *indeterminizmie*, lecz w *autodeterminizmie*, to znaczy w woli jako władzy na usługach „ja”. Oznacza to, że wolna wola nie polega na jakimkolwiek „pędzie” do wartości czy dobra jako takiego lub dobra najwyższego, o czym mówi metafizyka, lecz na *rozstrzyganiu*. To ostatnie polega na „przeżywaniu przez człowieka skierowaniu, zwróceniu się ku przedmiotowi”<sup>32</sup>. Lecz skierowanie to nie jest dla woli nigdy przymuszające: „Nigdy ten przedmiot – dobro czy wartość (...) – nie wyprowadza podmiotu ku sobie, nie-jako narzucając mu swą rzeczywistość i w ten sposób determinując od zewnątrz”<sup>33</sup>. Chcenie woli nie jest po prostu skierowaniem do wartości, lecz „skierowaniem się”, które ma miejsce nawet wtedy, „gdy skądinąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro – jakiś wielki cel – dosłownie pochłania człowieka”<sup>34</sup>. Dlatego rozstrzyganie, przyporządkowane do woli jako takiej, przejawia się najpełniej w wolności *wyboru*. Wybór oznacza właśnie niezdecydowanie przez jakąkolwiek konkretną wartość, która staje się obiektem intencjonalnym. „W ten sposób indeterminizm wchodzi w formułę autodeterminizmu”<sup>35</sup>. Jednakże brak *determinacji* nie oznacza braku *motywacji*, ta zaś jest z kolei w wolnym podmiocie *odpowiedzią* na wartość. „Motywacja służy do wyprowadzenia woli ze stanu owej początkowej indeterminacji – jednakże nie w ten sposób, że sama determinuje, ale przez to, że warunkuje i umożliwia autodeterminację”<sup>36</sup>. Gdy człowiek rozstrzyga, wtedy zawsze odpowiada na wartość. Odpowiada jednak w sposób niezależny: „Nie one jednakże – nie przedmioty, nie wartości – angażują człowieka i jego wolę, ale *on sam angażuje się względem nich*”<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 124.

<sup>32</sup> Tamże, s. 131.

<sup>33</sup> Tamże, s. 132.

<sup>34</sup> Tamże, s. 133.

<sup>35</sup> Tamże, s. 136.

<sup>36</sup> Tamże, s. 147.

<sup>37</sup> Tamże, s. 141.

Zdania te brzmią niezwykle aktualnie, ale, śmiało rzec można, nie słyszy się ich często z ust ludzi Kościoła.

## Transcendencja osoby – wolność i świadomość

Jakie są wspólne źródła woli i świadomości w działaniu? Na czym ostatecznie polega osoba, której istnienie jest przez książkę założone, ale której interpretacja – jako dotycząca absolutnie konkretnego indywiduum – jest tak trudna; „w jaki sposób owo *volitum* wraz z *praecognitum* tworzą jedną dynamiczną strukturę”? – pyta krakowski kardynał<sup>38</sup>.

Według Wojtyły, rozwiązanie leży w zagadnieniu *transcendencji*. Filozof mówi najpierw o dwojakiej transcendencji, będącej udziałem osoby. Pierwsza z nich polega na transcendowaniu ku różnym przedmiotom intencjonalnym, co autor określa jako „transcendencję horyzontalną”. Ważniejsza od niej i trudniejsza jest „transcendencja wertykalna”, którą Wojtyła rozumie dwojako. To „transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu – a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęci w stronę właściwego im przedmiotu wartości-celu”<sup>39</sup>. W tym sensie *osoba panuje nad sobą i nad przedmiotami*. Panowanie to przejawia się najbardziej w wyborze, wówczas gdy swoisty dialog z wartościami zostaje chwilowo zawieszony, zneutralizowany, jak w redukcji fenomenologicznej. Zapytajmy jednak, co ostatecznie umożliwia przejście od tego zawieszenia do rozstrzygnięcia i faktycznego czynu? Według autora *Osoby i czynu*, odniesienie do *prawdy*, „swoiste odniesienie do prawdy, która wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną”<sup>40</sup>. Istota sprawy polega nie na tym, że dane wartości należy najpierw, niejako z zewnątrz, poznać, aby ich chcieć, lecz na tym, że *samo chcenie jako takie kieruje się ku jakiejś aksjologicznej prawdzie* i dlatego też domaga się – w porządku warunków możliwości – poznania odnośnych wartościowych przedmiotów. Tylko dlatego możliwy jest wybór i rozstrzyganie, a więc wolna odpowiedź na motywy, a nie zdeterminowanie przez przedmioty. W ten sposób wolność transcenduje także intencjonalność; odniesienie do *prawdy* bowiem to nie to samo, co po prostu odniesienie do przedmiotów, których ta prawda ma w danym momencie dotyczyć. Wojtyła pisze:

Wolność w znaczeniu rozwiniętym to niezależność w dziedzinie intencjonalnej. Skierowanie się do różnych możliwych przedmiotów chcenia nie jest zdeterminowane ani przez te przedmioty, ani przez ich przedstawienie. Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się właśnie owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli, odniesieniem do prawdy i zależnością od niej<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 142.

<sup>39</sup> Tamże, s. 124.

<sup>40</sup> Tamże, s. 143.

<sup>41</sup> Tamże, s. 145.

To, co nieredukowalne w człowieku

Co ciekawe, Wojtyła uważa, że odniesienie do prawdy *poprzedza* trafność lub nietrafność wyborów i „nie utożsamia się bynajmniej z prawdziwością poszczególnych wyborów czy rozstrzygnięć”<sup>42</sup>. Odniesienie do prawdy jako *prawdy o dobru* jest swoistym *a priori* naszych motywacji, jest zatem ściśle związane z naszą wolą.

W tym miejscu powraca problematyka świadomości pod postacią poznania. Skoro wola dąży do aksjologicznej prawdy, to wpływa tym samym na jej poznawanie. Dlatego ważne jest *poznawanie* wartości jako takich i prawdy aksjologicznej, którą Wojtyła wyraźnie odróżnia od prawdy ontologicznej. „W przeżyciu wartości istotny jest moment prawdy. Jest to prawda o takim lub innym przedmiocie jako o takim lub innym dobru”<sup>43</sup>. Można bowiem powiedzieć, że nikt nie chce się decydować na wartość, która nią naprawdę nie jest. Oto dlaczego właśnie ważne jest poznawanie czyli – świadomość, do której na okrzężnej drodze znów dochodzimy. Ta niesłychanie istotna uwaga mówi, że odniesienie do przedmiotów jest poprzedzone apriorycznym odniesieniem do dobra i prawdy jako *transcendentale*. Lecz ponieważ jest to *transcendentale* w porządku wartości, zakłada ono uruchomienie *emocji* poznawczych, które poznają nie w „zimny”, a w „ciepły” sposób. Emocje nie są zasadniczo ślepe – zdolne są do uchwytowania prawdy na sposób swoistej „prawdy serca”.

Jak pamiętamy, świadomość nie ma dla Wojtyły pierwotnie sensu ani intencjonalnego, ani osobowego: jest pewnego rodzaju biernym rejestrowaniem rzeczywistości. Wcale też nie zawsze ma ona charakter *poznawania*, chociaż nie jest ono dla niej oczywiście bez znaczenia. W realnej świadomości jednak przebiegają różne bierne procesy „myślenia mi się”, analogiczne do „chcenia mi się”, które nie są żadnym poznawaniem. Aktywność pojawia się dopiero wraz z momentem *sądu*. Sądy zazwyczaj przekładają się na zdania, ale, jak pisze filozof: „Jeżeli mówimy zdaniami, to dlatego, że myślimy sądami”<sup>44</sup>. Otóż już w sądach jako takich uwydatnia się transcendencja osoby w stosunku do przedmiotów, sądzenie bowiem to aktywność, a nie bierne podleganie. Jest to transcendencja poprzez zdolność do odczytywania prawdy, szczególnie prawdy aksjologicznej, jaką zawierają w sobie sądy o wartości przedmiotów. Według Wojtyły, to ostatecznie właśnie ta transcendencja poznawcza warunkuje właściwą transcendencję woli w czynie, gdyż pierwotne zorientowanie na prawdę woli domaga się jej poznania. Poznawać prawdę aksjologiczną oznacza jednak zarazem ją *przeżyć w sobie* w sposób częściowo bierny, częściowo aktywny, poprzez wewnętrzny sąd, który nie ma jednak – i jest to niezwykle ważne – charakteru dyskursywnego: „Intuicja i dyskurs w różny sposób wpłątane są w całokształt procesów poznawczych”. Intuicja ta dotyczy właśnie „porządku serca”. Intuicja proces dyskursywny dopiero zapoczątkowuje.

Ten ostatni moment może przejść niezauważony, ponieważ kardynał nie poświęca mu wiele uwagi. Wydaje mi się jednak on bardzo ważny, gdyż podkreśla z tej perspektywy właściwy sens transcendencji osoby, która w poznawaniu pierwotnie nie tyle o prawdzie *sądzi*, ile jej *dotyka* i dlatego się jej podporządkowuje i może o niej sądzić w sposób właściwy. Osoba bowiem dlatego jest wolna od determinizmu

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 148.

<sup>44</sup> Tamże, s. 152.

wartości, ponieważ jest zdolna sama z siebie *podporządkować* się prawdzie o tych wartościach jako o dobrach. Dlatego Wojtyła pisze:

Transcendencja osoby wiąże się nie tyle z samą umysłową funkcją sądzenia, ile właśnie z prawdą o przedmiotowej rzeczywistości, względem której człowiek wciąż musi rozstrzygać i wybierać – czyli znajdować właściwe dla niej odpowiedzi w swoich czynach<sup>45</sup>.

Prawdę tę podmiot odnajduje ostatecznie w *sobie*, jako *transcendencję w immanencji*, o której mówił św. Augustyn w dialogu „O wolnej woli”. W ten sposób przez czynne podporządkowywanie się prawdzie o wartościach, o dobru i złu, osoba buduje swoją duchowość, swój byt jako duchowy, przeżywający i zarazem stale uwe wnętrzniający transcendentną *miarę* prawdy i dobra.

\* \* \*

Na tym kończę analizę myśli Karola Wojtyły zawartą w pierwszych rozdziałach *Osoby i czynu*. Chciałbym teraz spróbować odtworzyć, wychodząc od końca, strukturę podmiotu działania, tak jak ją przedstawia filozof. Interesuje mnie tu w szczególności problematyka transcendencji, zwłaszcza w nawiązaniu do pragnienia dobra.

Ludzki podmiot jest z całą pewnością przeniknięty pragnieniem dobra, które wynosi go ponad dobra poszczególne, czyli ponad wartości, ku absolutnej Inności tego, co metafizyczne. Według Wojtyły, nie na tym jednak polega transcendencja podmiotu. Polega ona na transcendencji *wolności*. Oznacza to, że nawet pragnienie metafizyczne nie ma dla podmiotu mocy determinującej, o tyle, o ile dobro przedstawiałoby się poprzez jakiś przedmiot obdarzony najwyższą wartością – nawet Byt Najwyższy, nawet Bóg. Podmiot ma moc *zawiesić* aksjologiczną perswazję wartości, po to by dokonać *wyboru* wartości, za jaką chce iść. Wolność znajduje się bowiem zawsze w polu wyboru, domagając się od niej decyzji. Lecz decyzja wolności podlega z kolei prawu motywacji przez to, co okazuje się dla podmiotu *prawdą* dobra. Inaczej mówiąc, wprowadzić pragnienie dobra jest istotne i w tym sensie konieczne, ale nie jest konieczna identyfikacja tego dobra z konkretną wartością, ponieważ między pragnienie a podmiot wkracza wolność. Dopiero więc dzięki *rozpoznaniu* prawdy o dobru podmiot afirmuje swoją transcendencję, staje się podmiotem w pełni ludzkim.

Lecz to nie wszystko. Transcendencja podmiotu jest transcendencją konkretnego Ja, które *działa*. Działanie jest poruszane przez wolę, która sama z siebie nie tylko podąża za pragnieniem dobra, ale też dąży do prawdy o dobru i ma jego – zapośredniczoną przez emocje aksjologiczne – intuicję, obecną w samym działaniu. Działanie ma swoje własne pierwotne rozumienie, które *nie czeka* na pracę intelektu, lecz odwołuje się do poznawania wartości w samej strukturze działania. Dlatego można powiedzieć, że *rozumienie przez świadomość już zakłada to, co zrozumiało samo działanie*. Wojtyła wydaje się to podkreślać, mówiąc o pasywności świadomości, właściwe bowiem poznawanie tego, co odnosi się do działania, dokonuje się w nim

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 155.

To, co nieredukowalne w człowieku

samym, w stopniu, w jakim decyzje zakładają akt sądu, ten zaś jest możliwy dzięki intuicji prawdy o danej wartości. Lecz o transcendencji podmiotu decyduje nie tylko sama wolność, ale właśnie *akt* – akt decyzji i jej realizacja, dzięki której podmiot tworzy moralne (i religijne) stany rzeczy, poprzez które tworzy swój *byt*. Nie wystarczy bowiem istnieć, by być. „Być” oznacza, według Wojtyły, być sobą jako człowiekiem, czyli zgodnie z przeznaczeniami człowieka, z *miarą* człowieczeństwa. Nie wyklucza to niestety pomyłek aksjologicznych i złego użytku wolności.

To jednak jest możliwe z kolei zarówno dzięki strukturze samopanowania i samoposiadania, jak dzięki coraz głębszemu *przeżywaniu* swojej podmiotowości, a nie tylko dzięki obiektywnemu poznawaniu wartości. Jest tak dlatego, że podmiotowość jako taka polega na wewnętrzności, na – mówiąc językiem Levinasa – psychizmie, czyli na „przepuszczaniu” przez przeżywanie samego siebie poznawanych wartości; prawda o wartościach musi się stać uwewnętrzniona, zawarta w immanencji podmiotu. Wojtyła buduje swoje analizy wokół pojęcia *samowiedzy*, której najpełniejszym wyrazem jest ostatecznie sumienie – to tam przede wszystkim pojawia się kategoria *świadectwa* prawdzie. Pojęcie samowiedzy jest ważne, pokazuje bowiem, że podmiot stale *wie o sobie* w sposób nieintencjonalny, a jednak nie pozaświadomy, ściśle indywidualny i subiektywny, a przecież nie subiektywistyczny i nie oderwany od rzeczywistości. Jest tak dlatego, że jego dynamizm, który spełnia się poprzez wolne czyny odniesione do prawdy o wartościach, przeżywa siebie i dopiero przez to współtworzy *byt* samego siebie i świata, a nie tylko realne stany rzeczy.

Nie trzeba dodawać, że dla myśliciela chrześcijańskiego, jakim był kardynał, przeznaczenie człowieka decyduje się w użyciu wolności dotyczącym drugiego człowieka i Boga – jednym słowem w intersubiektywności i dialogu. Tutaj pomiąłem ten moment jako bardziej oczywisty i niekontrowersyjny.

Co mówi nam dzisiaj – poprzez wszystkie jej subtelności – myśl Karola Wojtyły? Krakowski filozof pokazuje jasno, że obiektywistyczno-kosmologiczna metafizyka nie jest zdolna unieść prawdy o człowieku. Nie jest jej w stanie unieść także ani idea rozumu i woli (obecna zresztą w metafizyce), ani nawet idea „konscjentywności” – towarzyszenia przez świadomość działaniom człowieka. Wojtyłowskie „przeżycie” to coś więcej: to najgłębsze, decydujące o człowieczeństwie miejsce, w którym rodzi się w wolności Ja odniesione do wartości, rozpoznające je w ich prawdzie i zamieniające w czyn.